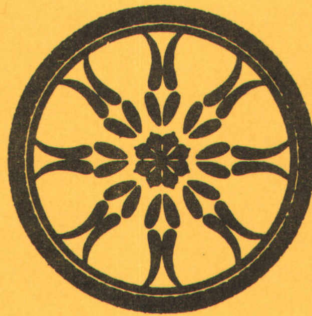
SADDHARMA

TIJDSCHRIFT VAN DE STICHTING VRIENDEN VAN HET BOEDDHISME

JAARGANG 14   2e AFLEVERING   DECEMBER 1981



- Boeddhisme in het Westen
- Het Reine-Landboeddhisme
- Het menselijk brein en boeddhisme



De afbeelding van de Buddha-figuur op de titelpagina is een foto van een 18de eeuws Japans beeld.
Deze Buddha heet AMIDA, de Buddha van het oneindige licht, heer van het westerse paradijs, gezeten in de handhouding van meditatie.
Het beeld bevindt zich in het Leids Volkenkundig Museum.
De foto werd gemaakt door Else Madelon Hooykaas.

SADDHARMA

TIJDSCHRIFT VAN DE STICHTING
VRIENDEN VAN HET BOEDDHISME

14e jaargang | 2e aflevering | december 1981

Redaktie-adres: Hugo de Grootstraat 52
6522 DG Nijmegen

Sekretariaat Stichting: Eperweg 40
8072 DB Nunspeet

Postgiro: 1520022, t.n.v. de penningmeester van de
Stichting Vrienden van het Boeddhisme,
Storm van 's Gravesandeweg 75
2242 JD Wassenaar

Min. donatie 1981 *f* 30,-- (echtpaar *f* 40,--; stud. *f* 20,--).

INHOUD: **PAG.:**

VOORWOORD

Vanwege een onvoorziene vertraging in het verkrijgen van de kopij verschijnt het decembernummer van Saddharma enige weken te laat. Hiervoor bieden wij u onze excuses aan. Uiteraard verschijnen er in 1982 tenminste nog twee nummers en indien er voldoende kopij verkregen kan worden nog een meer.

Het voor u liggende nummer geeft zoals gebruikelijk een hoofdartikel waarin de integratie van het boeddhisme in het westers leef- en cultuurpatroon aan de orde komt; deze keer met het voorbeeld van een ontwikkeling zoals die in Engeland heeft plaatsgevonden. Verder is er een artikel dat de aandacht vraagt voor een in het Westen veelal met wantrouwen beziene vorm van het boeddhisme die in Japan tot ontwikkeling kwam: het *shin*-boeddhisme.

In aansluiting op de raadgeving aan *Singāla* - de Pāli-vertaling uit het vorige nummer - vindt u nu de raadgeving met betrekking tot de houding tegenover de ouders (*Anguttara - Nikāya, Dukanipāta* IV, 1, 2).

Redactie.

BOEDDHISME IN HET WESTEN

Een voorbeeld uit de praktijk.

Het onderstaande is een bewerkte vertaling van de lezing die Nagabodhi, ordelid van de "World Buddhist Order" en vertegenwoordiger van de "Friends of the World Buddhist Order" anderhalf jaar geleden in Nederland hield. Hoewel een zo groot mogelijke nauwkeurigheid in de weergave is nagestreefd, zijn vorm en presentatie ingrijpend gewijzigd. Nagabodhi gebruikte veel tussenwerpsels, herhalingen, rethorische effecten en sprak veelal in een wijdvoerige stijl. Letterlijke vertaling hiervan is - waar mogelijk - vermeden en de tekst is op veel punten bekort.

Verder wil ik nog opmerken dat de "Western Buddhist Order", waarvan hier sprake is, niet verward dient te worden met de onder dezelfde naam bekend staande organisatie van Shin-boeddhisten, die in 1952 in Engeland werd opgericht.

(De vertaler).

Sedert de dagen van Boeddha is er het nodige in de wereld veranderd en niet iedereen zal van mening zijn dat de wereld er beter op geworden is. Het valt niet te ontkennen dat veel mensen beter gevoed, beter gekleed en beter gehuisvest zijn. De mogelijkheden op het gebied van communicatie zijn op een indrukwekkende wijze uitgebreid; het leven is sneller, gemakkelijker en efficiënter geworden. Er hebben veel ontwikkelingen plaatsgehad, waarvan men enerzijds zou kunnen zeggen dat het verbeteringen ten opzichte van de situatie in Boeddha's tijd zijn. Maar deze verbeteringen zijn verkregen - zo kan men anderzijds aanvoeren - tegen een wel erg hoge prijs: de dreiging van oorlogen met een massale, of mogelijk zelfs een totale vernietiging van het leven; de dreiging van ecologische catastrofes (de natuur is sterk vervuild, diersoorten worden met uitsterven bedreigd), de dreiging van een schaarste aan grondstoffen waarvan we volledig afhankelijk geworden zijn. Machtsmisbruik en willekeur op het politieke en economische vlak zijn aan de orde van de dag. Het leven van het individu wordt hierdoor in zeer grote mate bepaald en beperkt.
De mens kan misschien wel denken dat hij vrij is om te doen en te laten wat hij wil, maar in werkelijkheid is zijn leven in vele opzichten onvrijer dan ooit. Velen verliezen het vertrouwen in traditionele waarden en instituties, en daarmee hun idealen en hogere verwachtingen van het leven.

Ze weten niet meer wat ze als goed en wat ze als kwaad moeten zien. Ethiek en moraal zijn een probleem geworden. Kortom: ofschoon veel mensen in de wereld van vandaag beter verzorgd en van meer gemakken voorzien zijn vergeleken met vroeger, is het de vraag of zij gelukkiger en hun levens rijker en betekenisvoller geworden zijn. In sommige opzichten loopt het individu vandaag de dag het gevaar te (ver)worden tot niet veel meer dan een statistische grootheid. Als gevolg van dit alles lijden er veel mensen aan problemen die samenhangen met stress, angst en schuldgevoelens.

Dit mag een zwartgallige schildering zijn, maar ik denk niet dat zij een erg overtrokken beeld van de werkelijkheid geeft. Als we al niet in onszelf een kloof voelen tussen wat we zouden kunnen of willen zijn en wat we werkelijk zijn, dan moeten we toch op zijn minst bij mensen uit onze directe omgeving de sporen kunnen zien die lijden en een gevoel van leegte in hun achtergelaten hebben.

De problemen waarmee de wereld op het moment geconfronteerd wordt, zijn mogelijk groter dan voorheen, maar hun verloop, hun ontstaan en de omstandigheden die hen bepalen, verschillen niet wezenlijk van hetgeen bepalend was voor de problemen in Boeddha's tijd. Zowel nu als eertijds lag de oorzaak in onwetendheid, begeerte, haat en blindheid; simpelweg de negatieve impulsen, die zo onuitroeibaar in onze menselijke natuur verankerd lijken te zijn. We kunnen niemand de schuld geven van de toestand waarin de wereld verkeert. In zekere zin zijn we er allemaal schuld aan, want wij allen worden gedreven door onwetendheid, begeerte, haat en blindheid. En net zoals de mensen in Boeddha's tijd, worden we met onszelf geconfronteerd als wezens die deze negatieve impulsen bestrijden of proberen te bestrijden - dezelfde negatieve impulsen die de Boeddha bestreden én overwonnen heeft.

Het boeddhisme, de religie die voortkwam uit de spirituele traditie waarvan Boeddha de grondlegger was, is in het Westen ongeveer een honderd jaar bekend en gedurende die tijd steeds meer populair geworden. In Engeland is het waarschijnlijk de snelst groeiende religie, terwijl ook elders in het Westen een sterk toenemende belangstelling voor het boeddhisme te bespeuren valt. Ik vraag mij echter af of de redenen voor deze populariteit wel altijd zulke goede zijn. Ik zal enkele voorbeelden geven van wat ik denk dat geen goede redenen zijn om zich tot het boeddhisme aangetrokken te voelen.

Voor sommige mensen, voor wie de last van het leven te groot dreigt te worden en die hun problemen niet de baas kunnen, ligt er in het boeddhisme een aantrekkingskracht omdat ze er een vluchtweg in zien. Voor hen is het *nirvāṇa* een manier om (passief) aan het leven te ontsnappen, een

onduidelijk, in mist gehuld gat, waarin men zich veilig kan laten wegzinkken. Deze negatieve, passieve zienswijze van het *nirvāṇa* verwijst in zekere zin naar het karakter van de dragers ervan, waarin mogelijk een element van haat jegens zichzelf of een gevoel van onwerkelijkheid besloten ligt.

Vervolgens zijn er uiteraard de wetenschapsmensen op wie het boeddhisme een enorme aantrekkingskracht uitoefent. De boeddhistische traditie is ongewoon rijk aan geschriften die intellectueel gezien boeiend en opwindend zijn en in verstandelijk opzicht valt er hier veel te genieten.

Dan zijn er ook nog de mensen, die aangetrokken worden door monnikspijen en kaalgeschoren hoofden, door het eten op de kale vloer. Ze zijn geboeid door het exotische karakter van het boeddhisme. Per slot van rekening stamt het boeddhisme uit het Oosten met zijn fraaie bouwwerken, zijn fantastische oerwouden en zijn indrukwekkende monniken...............

Dit zijn echter niet de enige redenen waarom men zich tot het boeddhisme aangetrokken kan voelen.
Ik denk dat de juiste redenen samenhangen met de grote rol die meditatie in het boeddhisme speelt. Veel mensen, die lijden onder stress en angst proberen, wanneer ze horen wat meditatie in feite is, door de praktische toepassing ervan een oplossing voor hun problemen te vinden.
Ik wil niet suggereren dat dit alles is wat meditatie te bieden heeft - het oplossen van problemen - maar ik denk wel dat het zinvol en goed is wanneer mensen zich om deze reden tot het boeddhisme keren.

Een andere - en mijns inziens juiste - reden om zich tot het boeddhisme te wenden zou kunnen liggen in het feit dat het boeddhisme een niet-exploiterende houding aanneemt ten opzichte van het leven, de wereld en de mensheid. Onze westerse manier van denken, onze westerse houding wordt gekenmerkt door het verlangen te exploiteren, te domineren, te controleren en te veroveren. Ik wil hiermee niet zeggen dat onze agressieve neigingen zonder meer ongezond zijn, maar ze moeten wel in evenwicht gehouden worden door eigenschappen als ontvankelijkheid, edelmoedigheid en liefde. Het boeddhisme vertoont een veelzijdiger visie op de relaties tussen de mens en de natuur en tussen mensen onderling dan de gangbare westerse levensinstelling.

Ik denk dat mensen zich verder tot het boeddhisme aangetrokken voelen vanwege de heldere ethische visie die erin gegeven wordt. Het boeddhisme leert een levenshouding die zuiver en goed is, maar die niet gebaseerd is op de autoriteit van een God.

En dat brengt ons bij een laatste reden waarom mensen zich tot het boeddhisme keren: het is een niet-theïstische religie; God heeft er geen plaats. Het is ook een niet-autoritaire religie, zonder hierarchieëen en machtsstructuren.

Kortom, ik denk dat de aantrekkingskracht van het boeddhisme ligt in het feit dat het een gezonde religie is. Ze is niet theïstisch, maar kent toch een duidelijke ethiek, gebaseerd op een heldere visie op de werkelijkheid. Ze lijkt meer te bieden dan alleen ritueel, devotie en aanbidding, meer dan alleen filosofie en metafysica, meer dan alleen een zedenleer, meer dan alleen technieken.
Het boeddhisme leert, wat men in Engeland "a way of life" noemt, een totale en - naar het lijkt - gezonde en redelijke manier van leven. En ik denk dat dit vooral het boeddhisme aantrekkelijk maakt voor mensen van deze tijd.

Het boeddhisme heeft in de loop der eeuwen bewezen een zeer krachtige spirituele traditie te zijn met een enorm vermogen tot aanpassing. Het heeft zich over het hele Aziatische continent verspreid en van daaruit zelfs naar andere continenten.
Aan de meest uiteenlopende culturen heeft het zich weten aan te passen. Blijkbaar is het een religie die niet gebonden is aan bepaalde mensen, een bepaalde plaats of een bepaalde tijd. Dus waarom zou het boeddhisme niet aan het Westen aangepast kunnen worden?

In wat volgt zal ik proberen hier verder op in te gaan. Allereerst wil ik het hebben over wat ik denk dat de essentie is van wat het boeddhisme het Westen te bieden heeft. Daarna zal ik een voorbeeld geven van de wijze waarop het boeddhisme reeds nu in het Westen beoefend wordt.

Wat is de essentie van hetgeen het boeddhisme ons te bieden heeft? Het lijkt me duidelijk dat dit de drie juwelen zijn: de *Boeddha,* de *Dharma* en de *Sangha.*

De Boeddha "het eerste juweel" is voor boeddhisten het hoogste ideaal. Het is het ideaal dat alle andere idealen omvat, het ideaal van de verlichting, van de volmaakte mens.
Al vanaf het begin spreken de mensen over de Boeddha als over een volmaakt mens, de mens die volledig ontwaakt is, die onuitsprekelijk wijs is. Van een Boeddha wordt gezegd dat hij een ononderbroken stroom van grenzeloze liefde en mededogen ervaart. Hij is niet alleen iemand die enkel positieve gevoelens kent; er is meer: hij ondervindt een totale en alles overweldigende liefde en mededogen voor en met al wat leeft. Van hem gaat een ononderbroken stroom van creatieve energie uit, niet gehinderd door welke beletsels, remmingen of beperkingen dan ook. Zijn wijsheid en zijn liefde maken dat hij vrij is om zijn krachten te gebruiken op elke wijze die hem goeddunkt. Dit is geen onmogelijk of onrealistisch ideaal, niet iets vaags of abstracts, dat buiten de menselijke mogelijkheden ligt.
Wij allemaal zijn ons - tenminste in enige mate - bewust van onze situatie, zijn een beetje wakker, zijn in staat om - al is het maar een enkele keer - lief te hebben.

En we hebben allemaal een beetje kracht tot onze beschikking. In en door de Boeddha, het ideaal van de verlichting, geeft het boeddhisme ons een uitdaging om onze mogelijkheden te realiseren, om wakker te worden en de liefde en de energie, die reeds als zaad in ons aanwezig zijn, tot volledige onplooiing te brengen.

Het tweede juweel is de *Dharma,* de leer. Het boeddhisme biedt niet alleen een ideaal, het doel; het toont ons ook de weg die naar dat doel leidt. De *Dharma* is als een helpende hand die ons toegestoken wordt, het is een gids die ons helpt bij ons streven onze mogelijkheden ten volle te ontplooien.
Het ideaal wordt geen werkelijkheid enkel omdat we dat willen; om de verlichting te bereiken zullen we hard moeten werken.
Maar hierin kunnen we geholpen worden, ons kan verteld worden hoe we ons moeten inspannen. Daarvoor is er de *Dharma.* De *Dharma* is een veelomvattend complex van suggesties, richtlijnen en aanbevelingen. Zij biedt ontelbare meditatie-technieken en ethische richtlijnen. Zij leert ons overgave en laat zien hoe we onze gevoelens kunnen transformeren.
De *Dharma* biedt ons een analyse van de wereld, van de menselijke geest, en geeft ons inzichten in de aard van de werkelijkheid. Uit dit enorme scala van mogelijkheden kunnen we kiezen wat we willen, in overeenstemming met wat we nodig hebben en wanneer we het nodig hebben. Zo worden we in staat gesteld op een creatieve en productieve wijze aan ons ideaal te werken, kunnen we daadwerkelijk in praktijk brengen wat we ons voor ogen gesteld hebben.

De *Dharma* is geen verzameling regels, gegeven door een God. Zelfs de morele voorschriften zijn niet verplichtend of van goddelijke oorsprong. De *Dharma* is simpelweg een serie van vriendelijke aanbevelingen, suggesties van een vriend die verlicht is aan een vriend die dat niet is, van de Boeddha aan zijn leerlingen, en zo verder, tot aan ons - mensen in het Westen - toe. De boeddhistische traditie is een levende traditie, een methode die gedurende twee en een half duizend jaar is uitgeprobeerd en getest, en is overgeleverd van vriend op vriend.

En dan is er nog de *Sangha,* het derde juweel. Het boeddhisme biedt zijn volgelingen een gemeenschap van spiritueel gelijkgezinden.
Het leiden van een spiritueel leven is een zware opgave. Zelfs al weet je hoe je met jezelf kunt werken, zelfs al heb je de *Dharma,* het blijft erg moeilijk om jezelf te veranderen. De Boeddha bereikte de verlichting zonder hulp van anderen. Weliswaar heeft ook hij zijn leermeesters gehad, doch toen het erop aankwam is hij zijn weg alleen gegaan. De boeddha was echter een uitzonderlijke sterveling, en hij erkende reeds vanaf het begin van zijn periode als leermeester het belang van een spirituele gemeenschap.

We kunnen wel stellen dat hij, direct nadat hij de verlichting bereikt had, een spirituele gemeenschap stichtte met zijn eerste vijf leerlingen in het hertenpark van Benares. De *Sangha* is een erkenning van de zinvolheid ervan dat individuen, die bezig zijn met hun spirituele ontwikkeling, samenwerken, bij elkaar komen, elkander helpen, elkander bemoedigen, elkander ondersteunen en elkander inspireren.
De *Sangha,* de boeddhistische spirituele gemeenschap, en de kontakten en de communicatie die erin plaatshebben, zijn niet gebaseerd op uitbuiting, niet op autoritaire structuren en niet op neurotische behoeften. Zij zijn gebaseerd op liefde, welwillendheid, edelmoedigheid, idealisme en toewijding aan het ideaal.
Men kan wel zeggen, dat de *Sangha* zelf een ideaal is, het ideaal van een werkelijke en spirituele communicatie, het beeld van een ideale maatschappij.

Dit is wat het boeddhisme het Westen te bieden heeft. Helaas is de introductie van het boeddhisme in het Westen niet altijd op een bevredigende manier verlopen. Ik heb reeds het nodige gezegd over wat ik beschouw als verkeerde redenen waarom mensen zich tot het boeddhisme aangetrokken voelen. In aanvulling daarop wil ik enkele dingen zeggen over hoe het boeddhisme naar het Westen gekomen is, en waarom dat niet altijd op een bevredigende manier is verlopen.

Het boeddhisme is in het Westen bekend geworden in een nogal verminkte vorm. Wetenschappers en vertalers hebben ons op een zeer fragmentarische wijze vertalingen, interpretaties en wetenschappelijke studies gegeven, die zeer sterk gebaseerd zijn op of gekleurd zijn door eigen ideeën, eigen opvattingen, eigen voorkeuren en vooroordelen.
Dit is onvermijdelijk, maar daarom nog niet minder hinderlijk.
Zo hebben bijvoorbeeld veel mensen lange tijd, en misschien ook nu nog, gedacht dat het boeddhisme een religie was met een zeer zware moraal, een religie die weliswaar niets met een God van doen had, maar wel veel met moraal, met massa's regels, en weinig met concrete ervaring.
Dit kwam enkel en alleen omdat veel wetenschappers, die zo'n vijftig tot zestig jaar geleden vertalingen maakten van boeddhistische geschriften, voortkwamen uit een soort van puriteinse christelijke ethiek. Zij hadden sterk moreel gekleurde opvattingen over de wereld, en zochten die gedeelten van het boeddhisme uit, waarin ze dit terug konden vinden.

Een ander extreem vormen de mensen die, misschien in reactie op de zwaar met moraal beladen wereld waarin zij leefden, zochten naar iets wat zij konden ervaren als iets spontaans, iets onmiddellijks. Zij bestudeerden het boeddhisme en vonden *Zen* en *Tantra,* zij vonden directe

ervaringen, vormen en kleur; hun vertalingen en interpretaties waren in overeenstemming met deze visie.

Daar er duizenden boeddhistische geschriften zijn in allerlei talen, is het onvermijdelijk dat er een keuze gemaakt wordt en sommige teksten eerder vertaald worden. En natuurlijk hangt dat af van de grillen en vooroordelen van de vertalers. Maar deze gekleurde wijze van interpreteren en vertalen zorgde er wel voor, dat de introductie van het boeddhisme in het Westen een gebeuren werd, dat op zijn minst verwarring stichtte.

Wat in het Westen ook lijkt te gebeuren, is dat uiterlijke verschijningsvormen van het boeddhisme voor de essentie ervan gehouden worden. Men ziet de pijen, de geschoren hoofden, de wijze waarop monniken in hun kloosters leven, de regels van de *vinaya*, etc., en men vormt zich ideeën over het boeddhisme die uitsluitend op deze uiterlijke vormen gebaseerd zijn. Men verliest de grondbeginselen van het boeddhisme uit het oog en ziet de uiterlijke vormen als een doel op zichzelf. Men is er meer in geïnteresseerd of een monnik zijn hoofd wel goed geschoren houdt, dan of hij een goede meditatie-leraar is. Hoe vreemd het ook moge lijken, dit is gebeurd, in ieder geval in Engeland.

Verder blijkt vaak dat westerlingen te intensief gestimuleerd worden dat ze te veel in een te korte tijd te verwerken krijgen. In boeddhistische landen gaat het er over het algemeen veel rustiger aan toe. Zeer geleidelijk raakt men daar vertrouwd met spirituele zaken en met het leven als monnik. Men begint met het leven in een klooster, alleen maar door er aanwezig zijn. Er wordt gepraat en langzaam raakt men meer en meer betrokken bij het spirituele gebeuren.
Na enige tijd wordt er dan begonnen met een paar eenvoudige meditatie-oefeningen en enige ethische richtlijnen; mogelijk krijgt men dan na jaren een tekst of wordt men geïnitieerd in een tantra; misschien ook niet.

In het Westen echter kan men naar de boekhandel gaan en werken kopen over *Zen*, *Prajnāpāramitā*, *Tantra*, ect. Als we willen, hebben we onmiddellijk toegang tot al deze ideeën, al deze doctrines.
En het is heel goed mogelijk dat we onszelf daarin verliezen want we zijn in staat om met ons verstand te veel te snel te begrijpen, nog voor we de betekenis ervan kunnen aanvoelen en ervaren. Het is bekend dat in het Westen tantrische initiaties, krachtige meditatie-oefeningen en visualisatietechnieken gegeven worden aan mensen, die eigenlijk pas toe zijn aan eenvoudige concentratie-oefeningen, eenvoudige oefeningen om de geest van haar grootste ballast te bevrijden.

De introductie van het boeddhisme is in zekere zin ook belemmerd door de wijze waarop het boeddhisme geïdentificeerd werd met bepaalde groeperingen en verenigingen. Het boeddhisme in het Westen heeft nogal geleden onder, wat men zou kunnen noemen, de "verenigingsziekte", het verschijnsel dat de groepering of de vereniging belangrijker wordt dan dat waarvoor zij is opgericht. Men raakt meer geïnteresseerd in de regels, de gewoonten en de hierarchie van de vereniging dan in het boeddhisme. Dit neemt vooral dan extreme vormen aan, wanneer de mensen die de vereniging besturen niet zelf praktiserende boeddhisten zijn, niet zelf toegewijde leden van de spirituele gemeenschap zijn. Het is een schande wanneer zoiets gebeurd, maar het is gebeurd, in ieder geval in Engeland en in de Verenigde Staten. Dit is vooral zo schandalig omdat de gehele geest van de spirituele gemeenschap verloren gaat. Veel mensen die zich aangetrokken voelen tot het boeddhisme, door de boeken die ze lazen en de dingen die ze hoorden, en die naar een dergelijke groepering gaan in de veronderstelling dat ze er boeddhisme zullen aantreffen, worden zo ontmoedigd. Ze vinden niet de *Dharma,* ontmoeten geen mensen die werkelijk aan hun ontwikkeling werken, maar horen in plaats daarvan over de verkiezing van bestuursleden en over de besluiten die genomen zijn. Ik denk dat de beginperiode met al zijn verwarring over het boeddhisme nu als afgesloten beschouwd mag worden.

Er zijn nu enkele groeperingen en bewegingen die een uiting en uitdrukking zijn van een werkelijk boeddhistische geest, die geleid worden door werkelijk boeddhistische beginselen.
Een van de beste voorbeelden hiervan is naar mijn mening de *"Friends of the Western Buddhist Order"* (FWBO).
Deze beweging is in 1967 opgericht door Ven. *Sangharakshita.* Hij vond dat er voor mensen, die zich verwant voelden met het boeddhisme en die een leven wilden leiden in overeenstemming met boeddhistische beginselen en idealen, geen beweging was die hen werkelijk kon helpen dit ideaal te verwezenlijken. De FWBO is er voor iedereen die in het boeddhisme geïnteresseerd is, op welke manier dan ook.
In de *"public centres"* wordt onderricht gegeven in meditatie, yoga, communicatie en overgave. Er zijn lezingen en men kan deelnemen aan discussie-bijeenkomsten. Een lidmaatschap kent men hierbij niet.
Iedereen die de *"public centres"* bezoekt of het nieuwsblad ontvangt wordt gezien als *"Friend".*
De FWBO heeft momenteel een geschatte aanhang (nauwkeurige cijfers zijn wegens het onbreken van een lidmaatschap niet te geven) van vijfduizend mensen.

Alle activiteiten van de FWBO worden geleid door ordeleden van de *"Western Buddhist Order"* (WBO). Deze orde werd in 1968 opgericht door *Sangharakshita,* op initiatief van dertien mensen die nauw bij de FWBO betrokken waren.
Zij werden de eerste ordeleden. Momenteel zijn er ongeveer 150 ordeleden. Ordeleden zijn mensen, die hun leven willen wijden aan de verwezenlijking van het boeddhistische ideaal; voor hen neemt dit de belangrijkste plaats in hun leven in en zij hebben dan ook hun toevlucht genomen tot de drie juwelen. Dit wordt niet te licht opgevat; van iemand die zijn toevlucht wil nemen wordt in de regel verwacht dat hij/zij zich minstens gedurende een jaar op deze stap zal voorbereiden. De ordeleden zijn niet verplicht om regels of taken op zich te nemen. De enige regels en taken die ze hebben zijn die, die ze zich zelf opgelegd hebben.
Essentieel is, dat men het werken aan de verwezenlijking van het boeddhistische ideaal als het belangrijkste in het leven ziet. Hoe men dit precies wil doen wordt aan de ordeleden overgelaten.
In de praktijk betekent dit, dat sommige ordeleden het leven van een monnik leiden, en dus alle regels - die van het celibaat incluis - op zich nemen, en dat anderen het leven van een huisvader of huismoeder leiden, bezig met het dagelijkse werk en eventueel het opvoeden van kinderen. Sommige ordeleden zijn dagelijks in een *public centre* werkzaam als leraar of meditatie-instructeur, andere geven slechts bij gelegenheid een lezing of leiden slechts bij gelegenheid een meditatie.
Kortom: binnen de WBO is er geen onderscheid tussen monnik en leek. Veel ordeleden leven in leefgemeenschappen. Ook hier zijn veel verschillen. Sommige zijn klein, andere groot (tot dertig personen), sommige kennen een kloostertucht, in andere zijn de regels minder stringent.
Over het algemeen zijn de leden van een leefgemeenschap van één en dezelfde sexe. De enige reden hiervoor is, dat uit ervaring is gebleken, dat men zich rustiger en meer op zijn gemakt voelt wanneer men alleen met leden van de eigen sexe samenwoont. Bij leden van de andere sexe had men veelal het gevoel dat men zich op bepaalde manieren moest gedragen en aan bepaalde verwachtingen diende te voldoen.

De FWBO kent ook *"right-livelyhood-co-operations".* Deze coörperaties verschaffen werk aan hen die willen werken in overeenstemming met de *Dharma* of voor de *Dharma.* Veel mensen ervaren hun baan als zinloos of vinden dat hun werk indruist tegen hun boeddhistische idealen.
Vaak ook voelen zij zich als boeddhist niet geaccepteerd in een omgeving van niet-boeddhisten. Zij kunnen gaan werken in één van de coöperaties. Op het moment zijn er kunstnijverheidbedrijfjes, vegetarische restaurants, een uitgeverij, drukkerij en bouwonderneming.

Voor de toekomst is een film- en productie-onderneming gepland. Ook is met bezig met projecten in India. Momenteel werkt men met voormalige "onaanraakbaren" in Mahārāschtra en Gudscherat. In de toekomst hoopt men een medisch centrum in India te openen.

Op deze manier, door de centra, door de leefgemeenschappen en door de coöperaties, laat de FWBO zien dat het boeddhistische ideaal van de menselijke volmaaktheid relevant is voor de wereld van vandaag.
De FWBO laat zien dat het boeddhime met succes in het Westen kan worden toegepast.

Ik geloof dat het boeddhisme de wereld van vandaag veel te bieden heeft; soms denk ik dat het boeddhisme de belangrijkste hoop voor de wereld is en een enkele keer - als ik somber ben - denk ik dat alleen het boeddhisme de wereld nog kan redden.

Laten we in ieder geval hopen, dat boeddhisten aan de wereld de tijdloze schoonheid en het tijdloze belang van het boeddhisme kunnen laten zien, voor het geluk en het heil van alle levende wezens.

Nagabodhi.



Boeddha, grijze kalksteen
Thailand 8e eeuw
Rijksmuseum Amsterdam.

HET REINE-LANDBOEDDHISME

Naar een beter begrijpen toe..............

Tijdens de najaarsbijeenkomst van de Stichting in 1981 sprak Sh. Shitoku A. Peel over het Shin-boeddhisme, een in het Westen vaak zeer miskende en misbegrepen stroming van het boeddhisme.
Zijn lezing liet zien dat de praktijk van het Shin-boeddhisme gebouwd is op dezelfde fundamenten waarop ook de overige boeddhistische stromingen gegrondvest zijn en geenszins als een vreemde uitwas van de boeddhistische leer mag worden beschouwd. Het lijkt ons derhalve zinvol zijn rede in Saddharma te publiceren om op deze manier bij te dragen aan de totstandkoming van een beter begrip van deze vaak als stiefkind beschouwde stroming (red.).

Men mag aannemen dat het *Theravāda*-boeddhisme al zowat 80 jaar in Europa een zekere bekendheid geniet. De populariteit van *Zen* in het Westen begon een halve eeuw geleden reeds. Het Tibetaanse boeddhisme kwam in het volle daglicht te staan sinds de rampzalige politieke en religieuze gebeurtenissen tienduizenden lama's hun land uitdreven.

Wanneer men deze feiten beziet, dan blijkt het wel vreemd, te moeten vaststellen dat het Reine-Landboeddhisme bij ons toch een volkomen onbekende gebleven is. Dat verschijnsel komt een toevallig beschouwer onbegrijpelijk voor, want, statistisch bekeken, zou het precies dat Reine-Landboeddhisme moeten zijn dat in de grootste belangstelling stond! Ontstaan in Indië, toen de Pāli-Kanon nog 'n twee eeuwen op teboekstelling moest wachten, verspreidde het zich spoedig en snel over geheel het schiereiland en centraal-Azië, vandaar later naar China en Japan. In de meest diverse scholen van het *Mahāyāna* vormde deze krachtige geestesstroming een bijzondere benadering van het heilsprobleem.
Denkmeesters zoals *Nāgārjuna* en *Vasubandhu* werden erdoor geïnteresseerd en aangetrokken.

Het Reine-Landboeddhisme, en meer in 't bijzonder het Amidisme, heeft in al die landen de dagelijkse beleving van het boeddhisme getekend, meestal zonder dat het evenwel kwam tot de vorming van eigen secten of scholen.
In zo goed als alle *Mahāyāna*-kloosters en -tempels (ook nu nog!) wordt immers een groot belang gehecht aan praktijken en doctrines die in nauw verband staan met de Reine-Landleringen.

Toen de meeste wijsgerig of ritueel gerichte scholen in China begonnen af te brokkelen, na de grote vervolgingen in de 8ste en 9de eeuw, bleven er in het Chinese boeddhisme hoofdzakelijk twee grote stromingen over: enerzijds de meditatieve *Ch'an*, verdeeld in zijn vijf of zes verschillende obediënties, en anderzijds de "devotionele" *Ching-tu*, waar de hoofdpraktijk bestond in het overwegen en reciteren van Boeddha's Naam *(nien-fo*, Jap. *Nembutsu)*. Vaak overlapten beide denkrichtingen elkaar zodat het onderscheid tussen *Ch'an*-tempels en *Ching-tu*-tempels heel dikwijls vervaagde. Deze toestand is in China met ups en downs blijven bestaan tot enkele tientallen jaren terug, en ook alle Chinese boeddhistische "revivals" kwamen voort uit deze stromingen die schijnbaar tegengesteld, maar tevens parallel zijn.

In het Tibetaanse boeddhisme van de vier klassieke scholen treffen we naast de meditatieve en rituele praktijken, een grote aandacht voor het typische Reine-Landdenken aan. Het volstaat o.a. het bij ons zo populaire "Tibetaanse Dodenboek" open te slaan (b.v. op de eerste dag) om daarin vast te stellen hoe de volkomen verlichting verwezenlijkt kan worden door het erkennen van en de overgave aan *Amitābha* als de "Ware Werkelijkheid van de *Dharmakāya*".

Ook het Viëtnamese boeddhisme is een merkwaardige combinatie van meditatieve praktijken in de Chinese *Ch'an*-traditie en van Reine-Landpraktijken.

In Japan hebben de diverse Reine-Landstrekkingen zich wèl tot vastomlijnde scholen georganiseerd, waarin de grote meerderheid van de boeddhisten gegroepeerd is, hetzij via de drie *Amida/Nembutsu* scholen, hetzij via de talrijke *Nichiren*-strekkingen. Bovendien wordt in alle *Tendai*-tempels en zelfs in heel wat tempels van de drie *Zen*scholen, de Naam van de Boeddha gereciteerd.

En toch blijkt nu dat, ondanks die geografische en kwantitatieve belangrijkheid, precies dat Reine-Landboeddhisme in onze contreien zo onbekend gebleven is.

Onbekend? Het zou nog goed te noemen zijn als die vorm van boeddhisme totaal ongekend was. Immers, deze "majoritaire" vorm van boeddhisme wordt gewoonlijk miskend, misvormd, verwrongen voorgesteld. Of dit ten gevolge van krasse onwetendheid, historisch toeval, onbegrip of kwade wil is, blijft een open vraag.

Dat christelijke auteurs meer dan eens geneigd zijn b.v. hun Godsbegrip in het Reine-Landboeddhisme te projekteren is al met al wel begrijpelijk. En dat zeer bepaaldelijk de leringen van *Shinran Shōnin* aangaande de natuurlijke werking van de verlossingskracht van *Amida Boeddha* meer dan eens verward zijn met Luthers leer van Genade en Verlossing enkel door het Geloof *(sola fides)* kan door elk rechtgeaard boeddhist verontschuldigd worden.
Maar dat dergelijke misverstanden jarenlang voorgekomen zijn bij "serieuze" auteurs die als kenners van het boeddisme aangeschreven staan, is toch op z'n minst verbazend.
Ter illustratie in dit verband, een nauwelijks gewijzigde omschrijving van het Reine-Landgebeuren, zoals een bekend auteur van boeken over het boeddhisme, die bovendien zelf ook als boeddhist aangeschreven staat, het formuleert: "Volgens *Hōnen,* dient de gelovige slechts tienmaal de formule *Namu Amida Butsu* te reciteren om in het Westelijke Paradijs van *Amida* opgenomen te worden. *Shinran,* een discipel van *Hōnen,* ging evenwel nog verder, zeggende dat één enkele maal al volstaat".

Het is dan niet zo verbazend dat men lange tijd en op basis van dergelijke "autoriteiten" het Reine-Landboeddhisme opgevat heeft als een marginaal verschijnsel, dat nauwelijks nog iets te maken zou hebben met de ware en oorspronkelijke Leer van de Boeddha en dat men eerder als een theïstische *bhakti*-uitgroeiing ervan zou moeten zien, ontstaan in een zekere parallel met de hindoeïstische *bhakti*-verschijnselen.

Deze misschien wat àl te lange inleiding was nodig om de huidige positie van het Reine-Landboeddhisme in het Westen te situeren. Het geschetste beeld is misschien iets té donker, té eenzijdig gesteld. Er zijn immers ook talrijke belangwekkende auteurs die in hun werk een zeer juiste opvatting over de Reine-Landfilosofie gehuldigd hebben. Denken we maar aan *McGovern,* wiens *"Introduction to Mahāyāna Buddhism",* ofschoon reeds een 60 jaar geleden uitgegeven, nù nog steeds één van de beste inleidingen tot het boeddhistische denken is. Vermelden moeten we ook *D.T. Suzuki,* wereldberoemd om zijn boeken over *Zen,* maar persoonlijk ten zeerste betrokken bij de *Jōdo-Shinshu,* de "Ware School van het Reine Land". In 't Japans heeft *Suzuki* zowat evenveel over *Shin*-boeddhisme geschreven als over *Zen;* op 't einde van zijn leven heeft hij meer en meer aandacht besteed aan zijn Engelse werken gewijd aan het *Shin*-boeddhisme. Toch zijn deze in het Westen slechts schaars verspreid. Eén van zijn allerlaatste boeken heet kortweg *"Shin Buddhism"* en draagt de veelzeggende ondertitel *"Japan's Major Religious Contribution to the West".*

Opmerkelijk in dit verband is eveneens dat zijn boeken en artikelen over *Shin* vaak in de ik-vorm gesteld zijn, als een soort van persoonlijk engagement.

Na deze situering in zwart en wit, wordt het tijd een poging te ondernemen om de wereld van het Reine-Landboeddhisme te belichten.
Volledigheid in deze onderneming is alvast uitgesloten. Overigens is volledigheid (het "uitputten van een onderwerp") waar dan ook in de *Buddhadharma* niet mogelijk.

Er is binnen het boeddhisme geen enkele stroming zo intellectualistisch dat "uitleggen alleen" zou kunnen volstaan. Echt begrijpen van het boeddhisme komt van binnen naar buiten. Meditatie "verstaat" men enkel door te mediteren; een rituele evolutie wordt eerst helder door het verrichten van de rituele handeling. Het boeddhisme is geen afgerond, afgesloten *"Denkgebäude"*, geen intellectueel sluitend, ethisch-logisch systeem.
Het boeddhisme is in de eerste plaats praktijk, beoefening, het dagelijkse beleven: alledaags, maar onverwoordbaar.

Ik zal trouwens ook weerstaan aan de verleiding de historische ontwikkeling van het Reine-Landboeddhisme te schetsen, hoe boeiend dit onderwerp ook is. En van dat Reine-Landdenken zal ik mij beperken tot de meest pregnante interpretering ervan, zoals *Shinran Shōnin* die in het Japan van de 13e eeuw onderricht heeft, eerst aan de arme en ongeletterde boeren- en vissersbevolking van het noorden van Japan, ver van het elitaire hof- en kloosterboeddhisme van Nara en Kyoto, dat misschien qua kennis van de teksten en commentaren heel dichtbij traditie en routine stond, maar waarvan de geest verder dan ooit verwijderd was van het diepe mededogen van de Boeddha: het heil voor alle wezens zonder onderscheid. Het is dan ook *Shinran Shōnin* die de basis gelegd heeft voor die merkwaardige strekking in het boeddhisme, die wij de Ware School van het Reine Land noemen en die in het hedendaagse Japan bij de boeddhistische "kerken hoort, die het meeste aanzien genieten.

Beginnen we meteen met het begrip *Reine Land*, dat zijn naam aan de gehele stroming gegeven heeft. In 't Sanskriet heet dat *Sukhāvatī*, wat letterlijk het "Land van Geluk" betekent. Misschien komt het sommigen vreemd voor dat de Chinese meesters *sukhā* vertaald hebben door *rein*. Toch hebben die vertalers geen te grote vrijheid met de tekst genomen, daar gebleken is dat hetzelfde woord *sukhā* in de Oud-Indische alchemie

en goudsmeedkunst als technische term gebruikt werd voor een "zuiver edel metaal". Overigens is het in de boeddhistische terminologie algemeen dat "geluk" en "reinheid" als equivalente begrippen opgevat worden.

De term "geluk" staat hier boeddhistisch in tegenstelling tot "lijden", het lijden dat het onderwerp is van de Vier Edele Waarheden, en voornamelijk van de Eerste Waarheid die zegt dat het bestaande ("geboorte-en-dood") gekenmerkt is door de talrijke vormen van lijden.
Stellen we in deze context "lijden" gelijk met "bestaan in lijden", dan zien we dat het "Land van Geluk" overeenstemt met het tegengestelde van *saṁsāra*, nl. *nirvāṇa*. Om dat begrip *"nirvāṇa"* evenwel begrijpelijker te maken voor de menselijke, d.i. beperkte en beperkende geest, wordt het op primaire wijze in beeldspraak beschreven als een paradijs vol wonderbaarlijke dingen. Bekijkt men die beschrijvingen echter van naderbij, dan ontdekt men dat zo'n paradijs gewoonweg het geheel van de *Buddhadharma* verbeeldt.

Dat Westelijke Paradijs van *Amitābha*, zoals het b.v. in de *Kleine Sukhāvati-sūtra* voorgesteld wordt, kan dus niet als een notariële inboedelbeschrijving verstaan worden! Het is een illustratie op het niveau van de gewone menselijke denkschema's, van de uiteindelijke volkomen verlichting!

Evenmin als men het object "foto" mag verwarren met het wezen "afgebeelde persoon", mag men de wonderlijke beschrijvingen van het Reine Land verwarren met de abstractie die het *nirvāṇa* vooralsnog voor ons menselijk gemoed blijft. Wanneer men dus spreekt over een "geboorte in het Reine Land", dan dienen we goed voor ogen te houden dat ook dit een vorm van beeldspraak is, nl. voor "de verwezenlijking van het *nirvāṇa*". Deze "geboorte" is dus allerminst een "geboorte in de wereld van lijden", dus ook geen geboorte in één of andere "hemel". Zo komt het dat commentatoren hiervoor vaak de term "Geboorte-niet-Geboorte" gesmeed hebben, om de paradoxale toestand van het *nirvāṇa*, en meteen dan ook het overschrijden van de dichomotie *nirvāṇa/saṁsāra* aan te duiden.

In dat "Westelijke Paradijs" van Geluk, troont de Boeddha *Amitābha*, die ook wel *Amitāyus* genoemd wordt. Door de Chinese leermeesters werden beide benamingen gesynthetiseerd tot hun eerste en gemeenschappelijk bestanddeel *A-mita*, wat letterlijk "niet-meetbaar" betekent. In 't Chinees werd de combinatie *Amitābha-Amitāyus* tot *O-mi-t'o Fo*, in 't Japans tot *Amida Butsu*.

Deze synthese berust niet op het verlangen naar een willekeurige afkorting, maar komt voort uit en heeft geleid tot zeer diepe spirituele en filosofische implicaties.

Dat een Boeddha in zo'n speciaal rijk vertoeft, heeft in de *Mahāyāna*-optiek niets verbazends. Het begrip *buddhakṣetra* treffen we immers aan in alle stromingen van de *Buddharma,* tot zelfs in de voor de *Theravāda*-school onbetwistbaar orthodoxe *Visuddhi-Magga!* Populair gesproken kan zo'n Boeddha-land natuurlijk wel erg materieel voorgesteld worden, d.i. binnen het bereik van het zintuiglijk gedomineerde menselijke denken. Toch mogen we nooit de Boeddha in zijn rijk beschouwen als een soort hemelse heerser in zijn paradijs van geneugten. Zo'n Boeddha-land moeten we opvatten als een soort "veld" (wat ook de letterlijke betekenis van *kṣetra* is) waarin een Boeddha of de één of andere vorm of aspect van het boeddhaschap werkzaam is. "Veld" is in dit verband niet enkel het veld waarop boer Boeddha het zaad van de leer uitstrooit, maar tevens dat wat wij bedoelen als we spreken van "magnetisch, gravitationeel, wiskundig veld", nl. dàt spirituele bereik waarin de spontane werkzaamheid van het boeddhaschap voor de wezens "voelbaar" is en waar alle wezens aan die activiteit van het boeddhaschap deelnemen.

Verscheidene malen al is in deze uiteenzetting de naam *Amida Boeddha* gevallen. Letterlijk betekent *Amitābha* het Onmeetbare, d.i. Oneindige, Grenzeloze Licht, het heilslicht dat ongehinderd de eindeloze ruimte doorzindert, de wezens verlicht en tot de uiteindelijke wijsheid brengt. Daarom kunnen we zeggen dat *Amitābha* enerzijds staat voor het samsārische aspect "ruimte", anderzijds voor het nirvānische aspect "wijsheid".

Het doublet *Amitāyus* betekent het Onmeetbare, d.i. Oneindige, Eindeloze Leven, het Ware Leven dat door zijn dynamische kracht elk tijdgebonden evenement overwint en geheel staat in het teken van de "wil" de wezens tot verlichting te brengen in het grote élan van mededogen. Zo staat dan, in onze verwoording, *Amitāyus* voor het samsarisch aspect "tijd" en voor het nirvānisch aspect "mededogen".
Schematisch zouden we het als volgt kunnen voorstellen:

AMIDA	Saṁsāra	Nirvāṇa
Amitābha	ruimte	Wijsheid
Amitāyus	tijd	Mededogen

Ruimte en tijd vormen een onafscheidelijk paar, dat we "het bestaan in *samsāra*" noemen. Anderzijds zijn alle *Mahāyāna*-scholen het erover eens dat wijsheid en mededogen de twee noodzakelijke en onmiddelbare aspecten van het boeddhaschap zijn, zoals die door de steeds onderscheid aanbrengende mensengeest toch ervaren kunnen worden. Beide zijn afzonderlijk waarneembaar maar wezenlijk niet van elkaar te scheiden. In essentie zijn wijsheid en mededogen één en hetzelfde, kan het ene niet zonder het andere gaan, zijn ze allebei facetten van die éne en zelfde diamant, waarvan eventuele andere facetten voor ons onkenbaar blijven. Samengebald monden de twee optellingen *"samsāra + nirvāna"* en *"Amitābha + Amitāyus"* uit in *Amida*, de Oneindige Boeddha, of op een betere, minder personaliserende wijze gezegd: de oneindigheid van het boeddhaschap. Hiermee zijn we dan toch wel héél vèr van een theïstische godsopvatting van de Boeddha-figuur, zoals sommige christelijke theologen menen en hopen te zien in het Amida-boeddhisme.

Hier dringt zich een zijsprong aan ons op naar één van de belangrijkste leerpunten van het *Mahāyāna*-boeddhisme, een doctrine waarvan de diepgang en de betekenis vaak aan buitenstaanders ontgaat: de doctrine van de drie Boeddhalichamen, een voorzeker moeilijk vatbare, zeer complexe leerstelling, waarvan de vertakkingen zich ver uitstrekken en zonder welke eigenlijk geen enkele *Mahāyāna*-leerstelling ooit echt begrepen kan worden.

Reeds in de Pāli-Kanon wordt er gezinspeeld op een *Lichaam van de Leer*, een *Dharmakāya*, een kosmische aanwezigheid, vormloos, kleurloos, onverwoordbaar, noodzakelijkerwijze ontsnappend aan onze begripsvorming, aan onze intellectualisatie. Dit Lichaam van de Leer is de essentie van het boeddhaschap, waarvoor *sūtra's* en commentaren talloze benamingen gebruiken om die onbereikbare bergtop langs alle zijden toch maar wat te benaderen, een bewust hopeloze poging ons povere verstandje 'n glimp van inzicht te bezorgen. Zo zijn er dan ook talrijke begrippen in omloop, zoals "Zo-heid", "Leeg-heid", het "Zijn-zoals-het-waarlijk-is" *(tathatā, śūnyatā, yathābhūtam)*, enz.

Willen we toch (maar dan uiterst omzichtig!) in onze westerse culturen aanknopingspunten zoeken voor het Lichaam van de Leer, dan mogen we niet aan de God van *Spinoza* denken zoals sommigen al te gemakkelijk geneigd zijn te doen! Men komt wèl iets dichterbij als men verwijst naar het begrip *"Gottheit"* zoals *Meister Eckehart* het formuleert en waaraan ook enkele mooie pagina's van *Ruusbroec* doen denken. De restricties die we onmiddellijk moeten invoeren zijn van van belang: het boeddhaschap is geen ontologisch begrip.

Het boeddhisme is geen zijnsleer, maar een heilsleer die niet gebonden is aan problemen van "zijn" en "niet-zijn". Men leze hierover met een aandachtig oog de *Kleine Mālunkyāputta-sutta* uit de Pāli-Kanon (M 63) of de werken van *Nāgārjuna* of de *Zen*-patriarchen.
Eckehart's *"Gottheit"* blijft aan het zijnsprobleem verbonden, daar waar het boeddhaschap als *Dharmakāya* de tweespalt "Zijn & Niet-Zijn" overtreft.

Het tweede Lichaam, de *Sambhogakāya* of *Lichaam der Verheerlijking* is het boeddhaschap zoals het gestalte krijgt in de visie van *bodhisattva's*, wijzen en zieners. Dit Lichaam der Verheerlijking is a.h.w. het beeld dat in meditatie ontstaat door het woordeloze kontakt tussen de beperkte menselijke geest en het onvatbare, ondenkbare, onverwoordbare en onverbeeldbare Lichaam van de Leer. Men zou dit dan ook een meditatief-mentaal beeld kunnen noemen, dit in tegenstelling tot het onder de zinnen vallende beeld dat het derde Boeddha-Lichaam ons biedt: de *Nirmānakāya*, het *Lichaam der Verschijning:* het boeddhaschap zoals het optreedt in de aan tijd en ruimte gebonden wereld van lijden. *Siddhārta Gautama Shakyamuni* is in ons tijd-ruimtelijke stelsel de historische Boeddha, waarvan gezegd kan worden dat hij in die en die tijd opgetreden is in dat en dat geografisch verband.

Wil men kort deze Drie Boeddalichamen karakteriseren, dan mag men stellen dat het Lichaam der Verschijning de verlichte (Boeddha) is, het Lichaam der Verheerlijking de verlichter en het Lichaam van de Leer de verlichting zelf.

Hoe situeren we nu *Amida Boeddha* in deze traditionale *Mahāyāna*-context?

Bij interne bepaling (als Oneindige Boeddha) betekent hij de synthese, de contractie van deze Drie Lichamen.

Als cosmisch boeddhaschap, som en resultante van alle heilzame krachten, is hij het Lichaam van de Leer. Reeds vroeg hebben de Reine-Landdenkers aan de *Dharmakāya* twee verschillende aspecten toegekend: een statisch aspect, de onveranderlijkheid, als tegenpool van het bestaan in lijden, het Lichaam van de Leer als zuiver zo-heid *(Dharmakāya-dharmatā);* maar daarnaast eveneens een dynamisch aspect, het Lichaam van de Leer als heilsactiviteit, dat door de "geschikte middelen" *(upāya-kauśalya)* aan de wezens als mededogen geopenbaard wordt.

Dit mededogen is spontaan, van nature-uit over alle wezens gelijkelijk werkzaam.
In christelijke termen, zouden we kunnen zeggen dat dit Boeddha-mededogen eigenlijk de goddelijke genade is, maar dan lopen we in onze gelijkstelling spaak op het feit dat de genade eigenlijk een godsbeslissing is, terwijl het boeddhistische mededogen inherent is aan het boeddhaschap en a.h.w. automatisch optreedt, zoals een natuurwet. Zoals het natuurlijk is dat een in de lucht geworpen steen terug op aarde neervalt volgens de wetten van Kepler en Newton, is het net zo natuurlijk dat de heilswerking van de Boeddha zich over alle wezens zonder onderscheid uitspreidt. En, om onze vergelijking met een natuurwet nog even voort te zetten, deze heilswerking is daardoor een cosmische kracht, de Boeddha-kracht, net zoals we in de fysica spreken van zwaartekracht.

In de Reine-Landscholen wordt deze Boeddha-kracht ook de "Ander-Kracht" genoemd, om haar te onderscheiden van 's mensens eigen streven en vermogen, dat dan de benaming "Eigen-Kracht" meegekregen heeft. Waar de meeste traditionele boeddhistische scholen het uiteindelijke heil willen verwerven door inzet van deze Eigen-Kracht, wijzen de Reine-Landscholen op de paradoxale situatie waarin de boeddhist zich dan geplaatst ziet door enerzijds het bestaan van een eigen zielskern te loochenen in de ontkenning van een persoonlijk "zelf", en anderzijds toch te rekenen op de kracht ontwikkeld door dit illusoire "zelf" om *nirvāṇa* te verwezenlijken. Voor de Reine-Landscholen kan het heil normaliter enkel komen door de uitwerking en de inwerking van de Ander-Kracht.

We zagen hiervoor dat het Lichaam der Verheerlijking in zekere mate het raakvlak vormt tussen het Lichaam van de Leer en de wezens in het lijdensbestaan. *Amida Boeddha* komt dan ook in deze zin tot ons, enerzijds als "verheerlijkte verschijning op het ogenblik van de dood", maar in de eerste plaats als *"Naam"*.

Is er een raakvlak tussen Boeddha's grote mededogen en onze beperkte menselijke ervaringsmogelijkheden? Hoe kan ons discursieve denken ooit het niet-discursieve benaderen? Onder welke vorm kan het boeddhaschap zich in het discursieve manifesteren? Gewoon door discursief in het discursieve te worden. Hiermee bedoel ik dat dit raakvlak met het "numineuze" voor ons de "Naam" is.
Voor ons, mensen -- en dat is blijkbaar een typisch menselijke eigenschap -- roept een naam immers het geheel van het benoemde op. Zeggen we "tafel", dan rijst in ons een beeld op, van hetzij één bepaalde tafel, hetzij

van de ideeële "abstracte" tafel die voor ons alle tafels ter wereld vertegenwoordigt.

Zeggen we "Boeddha" dan rijst in de gelovige het beeld van de Boeddha op. En dit beeld *wordt* voor hem Boeddha. Dat bewuste of onbewuste Boeddha-beeld komt uit de diepte van ons wezen.

En als we zeggen "Oneindige Boeddha", dan brengt dit Boedda-beeld met zich ook iets mee van het oneindige; dan begint de oneindigheidssnaar in ons mee te trillen, door resonantie. Want in de innerlijke afgrond van ons wezen is de oneindigheid van de Boeddha sedert het "tijdloze begin" aanwezig, als een *"Funklein"* om er nogmaals Eckehart bij te halen, als het "gemoed ter verlichting" *(bodhicitta)* om het traditioneel boeddhistisch uit te drukken.

Het is dan ook vanuit die Naam dat Boeddha's kracht op de lijdende wezens inwerkt. En het is net alsof op elk van ons afzonderlijk het geheel van die kracht van het boeddhaschap gericht is, zo onverdeeld en zo ondeelbaar.

En omdat wij niet stil kunnen zitten, zonder "iets" te doen, vragen we ons af wat *wij* dan wel moeten doen, wat onze rol is, hoe wij kunnen meewerken? Op welke wijze kunnen wijzelf ertoe bijdragen de Weg naar de Verlossing te bewandelen? Is dit mogelijk? Voelen wij ons sterk genoeg, moreel onbetwistbaar, meditatief onwrikbaar, vrij van alle begeerten en gehechtheden om te weerstaan aan alle hindernissen en hinderlagen? Kunnen wij ècht elke seconde van elke dag van elk jaar dat we te leven hebben, ons ècht enkel en alleen inspannen om het *nirvāṇa* te verwezenlijken?
Zijn wij dan zo'n grote heiligen, zo'n zondeloze verheven wijzen, zo'n uitzonderlijke goddelijke wezens?

De *Shin*-Boeddhist kan er niet toe komen zichzelf in een dergelijke, verheven, krachtgeladen situatie te zien. Hij weet dat zijn dagelijkse begeertes en zwakheden hem geen keuze overlaten, dan zich voorwaardeloos aan de kracht van *Amida* over te leveren.
In het besef van deze onwaardigheid kent hij nochtans geen wanhoop, want hij weet dat spontane heilswerking van *Amida* zijn toevlucht is.

Om ons over te geven aan *Amida,* moeten we ons wel ontdoen van onze berekeningen, verzuchtingen, heilige kerkjes en boekengeleerdheden.

Het zijn onze ik-gerichtheden die ons belemmeren het licht van *Amida* in ons gemoed te laten doordringen. En wat voor een gemoed is het, dat we hebben: een rommelzolder vol samsārische bindingen, angsten, frustraties, morele en intellectuele kwellingen.
Daarom moeten we ons van onszelf ontdoen, ontworden, ons uitkleden, als een ui waarvan men schil na schil aftrekt totdat er enkel de leegheid van de ui overblijft.

Hierin ligt de ware kern van de heilsleer van het Reine-Land. Het is een intern werken, een onafgebroken contemplatie, waarbij tempels, erediensten, teksten en commentaren, wierook en recitaties slechts de functie van erg secundaire hulppraktijken vervullen.

Bemerkelijk is eens te meer hoe dit alles parallel verloopt - ofschoon op geheel andere rails - met de heilsmethodieken eigen aan de andere boeddhistische stromingen: dat "ik", dat "zelf", dat gravitatiecentrum van onze *nāma-rūpa*-structuren, geheel die innerlijke wereld van onderscheid, van intellectualisatie, van begoocheling, misverstand en ontgoocheling, die moeten we kwijtraken. Dat is het doel van de *Zen*meditatie, dat is het doel van de diverse praktijken in het *Theravāda,* van de vaak ascetische en bevreemdend moeilijke mentale oefeningen in het Tibetaanse boeddhisme. En dat is ook het doel van de Reine-Landheer, ook al zijn er ten opzichte van de andere boeddhistische scholen grote verschillen.

Hierin neemt de *Jōdo-Shinshū,* de "Ware School van het Reine Land" een apart, extreem en vaak zelfs omgekeerd standpunt in.
Immers, bij de meeste boeddhistische scholen wordt gezegd dat het de beoefenaar zelf is die zware weg moet afleggen, het pad van de juiste goede werken, van de juiste meditatie en van de juiste wijsheidsbeoefening, van rituele praktijken en vaak van harde ascese (ook al heeft *Gautama Boeddha* die afgewezen.......), jarenlang, levenslang, kalpa's-lang...........
Shinran Shōnin, hierin aansluitend bij de grote patriarchen die hem voorafgegaan waren, begreep dat voor de meeste mensen deze zware taak onmogelijk was. De grote meerderheid van de mensen, hoe groot hun verlangen naar bevrijding uit het lijden ook is, bestaat immers uit doodgewone mensen die net zoals u of ik, zwak, zondig, laks, hoogmoedig, begerig, bedronken zijn.
Het volbrengen van "de moeilijke taak" is weggelegd voor enkelen, *"rari nantes in gurgite vasto",* voor een strikte elite die karmisch gedefinieerd is. Zou hierdoor het heil dan toch ontzegt zijn aan de gewone wezens, zij die karmisch tussen goed en slecht zweven?

Zou dan het Grote Mededogen een drogreden zijn?
Zoiets was onmogelijk voor te stellen. Geheel de boeddhistische schriftuur, geheel de overdracht van de *Dharma,* geheel de mondelinge traditie is hiermee in tegenspraak. Zien we niet hoe de historische *Gautama Boeddha* elk wezen naar eigen vermogen aanpakt en tot het heil voert?

Zou het dan niet zo zijn dat ergens in de conventionele heilsstructuren een routinefout schuilt? Werd de ik-heid, of het potentieel van die ik-heid, niet tot in het nirvāṇische opgeblazen?

En zou het niet juister zijn die ik-heid af te bouwen en stuk na stuk elk deel van ons "wezen" over te laten aan het licht van *Amida?*

En hoe kunnen we die "ik-heid", of anders gezegd dat "ik-denken" en dat "ik-voelen" beter afbouwen, dan door alles te zetten op het enige kontaktpunt met het boeddaschap dat voor ons bereikbaar is: de Naam, *NAMU AMIDA BUTSU,* die *"Logos"* die niet vlees, maar voor ons gedachte geworden is, die in ons woont en die in ons werkt.
Het is door de contemplatie van die Naam en door de overgave aan de heilswerking van *Amida* dat onze begeertes, illusies, grote en kleine berekeningen -- ook onze spirituele berekeningen! -- gaandeweg afgezwakt worden.
Tot onze Eigen-Kracht met een ruk, een erg zijdelingse sprong (het "omkeren van het gemoed"), plaats gemaakt heeft voor de Ander-Kracht, d.i. de kracht van het verlichtende boeddhaschap.

Heeft dan de eigen-kracht, voorwerp van onze illusies, totaal, definitief, onvoorwaardelijk en onherroepelijk plaats gemaakt voor de Ander-Kracht, dan is de Geboorte in het Reine Land een zekerheid.
Want zozeer zullen we dan aan die Ander-Kracht deelnemen, dat we één worden met de Naam. Eén, maar niet erin versmolten. In dat moment van de totale overgave aan *Amida* (*shinjin* = vertrouwend gemoed) worden we de Naam.

Daarom zegt men ook dat de Naam die men uitspreekt lang niet meer de conventionele benaming voor *Amitābha* plus *Amitāyus* is, zelfs niet meer *Amida,* op z'n Japans *Amida Butsu,* maar wel *NAMU AMIDA BUTSU,* letterlijk *"Ere zij Amida Boeddha",* maar waarin *NAMU* terugslaat op het subject, de uitspreker van de Naam, en *AMIDA BUTSU* op het object van de verering, het Lichaam van de Verheerlijking. Maar de éénmaking van subject en object reikt tot in het bereik van de *Dharmakāya* en dàar waar

alle onderscheid onmogelijk is, verenigt zich de "gelovige" met de oneindigheid van het boeddhaschap.
En daarom is de Naam in uiteindelijke instantie *NAMU AMIDA BUTSU.*

Sterker nog: de echte *NAMU AMIDA BUTSU* is niet diegene die de gelovige met geheel zijn hart, geheel zijn wil, geheel zijn bewustheid via hersenen en zenuwen en spieren uitspreekt, maar diegene die als vanzelf uit zijn binnenste diepte opwelt, die door de kracht van *Amida* in hem verwekt wordt en die via de totaliteit van zijn wezen in en door hem verklankt wordt.

Wanneer de *Shin*-boeddhist de *Nembutsu* reciteert, heeft hij dan ook hiermee geen speciale bedoeling. Hij weet immers dat hij niet door het reciteren van *Namu Amida Butsu* in het Reine Land geboren wordt. Dat hij ooit het *nirvāṇa* zal verwezenlijken, dat heeft hij te danken aan het inhaken op de heilswerking van *Amida:* door zich te laten meevoeren op de golven van het grenzeloze ongehinderde licht. De gevoelens die hij in zichzelf waarneemt bij het uitspreken van de *Nembutsu* zijn van tweeërlei aard, en beide even menselijk: eerst dat diepe besef van zijn onvermogen, van zijn "zondigheid", van zijn ellendige natuur die steeds maar weer getrokken wordt naar gehechtheden, boosheid en onwetendheid, van zijn spirituele onwaardigheid ten opzichte van de absoluutheid van de wijsheid en van het mededogen van de Boeddha, maar anderzijds een grote, alles overspoelende vreugde zich door *Amida* "omarmd en niet losgelaten" te weten.

Hoeveel of hoe weinig die *Nembutsu* gesproken, gemurmeld, afgedreund, uitgezongen of innerlijk opgeroepen wordt, dat speelt dan ook niet de geringste rol meer. Eens zei een meester: "Honderdduizend maal is te weinig, éénmaal is te veel". De *Nembutsu* is geen mechanische praktijk. Hij is een interne gebeurtenis die plaats grijpt precies op het raakvlak van mens en Boeddha.
Dat raakvlak wens ik u en alle wezens toe.
NAMU AMIDA BUTSU.

Shaku Shitoku A. Peel
Bonze van de Jōdo-Shinshū
Honpa-Hongwanji-ha
(Kyōto)
Decaan Facult.v.Vergelijkende Godsdienstwetenschappen
I.V. Antwerpen.



Padmapāni Avalokiteśvara
verguld brons, Nepal 13e - 14e eeuw
Rijksmuseum Amsterdam.

HET MENSELIJK BREIN EN BOEDDHISME
of
TROOST VOOR ESTHETEN EN NUCHTEREN

J.Z. Young, oud-hoogleraar in de anatomie aan de universiteit van Londen, werpt in zijn boek *Programs of the Brain* (1978) een verrassend licht op enkele aspecten van het leven.

Zo stelt hij dat artistieke creativiteit voor de mens iets essentieëls is, niet alleen iets wat aan de periferie als louter luxe optreedt nadat de materiële levensbasis veilig is gesteld. Kunst, of ontvankelijkheid voor schoonheid in het algemeen, is méér dan datgene wat het leven op menselijk niveau de moeite waard maakt, hoewel Young ook deze these onderschrijft. Maar daarenboven is kunst in zijn opvatting (in vertaling) "letterlijk het belangrijkste van alle functionele eigenschappen die 's mensen zelfhandhaving ("homeostasis") verzekeren".
En nogmaals: "Ik geloof dat zogenaamd spirituele en creatieve activiteiten belangrijker zijn, in letterlijke, praktische zin, dan de meer wereldse activiteiten.

Young, die in dit boek aan het woord is als hersenfysioloog en dus de hersendelen voor ons in kaart brengt, fundeert deze beweringen in de organisatie van ons brein. Leven wil zeggen: de informatie die ons enerzijds uit de erfelijke aanleg, anderzijds door bemiddeling van de zintuigen uit de buitenwereld bereikt, wordt door de hersencellen "vertaald" in beelden, denkbeelden, die een symbolische waarde voor ons hebben: die tekens zijn hoe we op onze omgeving moeten inspelen om ons te handhaven. Als wij bijvoorbeeld een gezichtsindruk ontvangen, dan bereiken ons de lichtgolven die door de voorwerpen worden teruggekaatst, en op grond daarvan bouwt een zeker centrum in ons brein het beeld op.
Daar zijn heel ingewikkelde activiteiten van de hersencellen voor nodig, creativiteit kan men zeggen. Geen twee mensen zien precies hetzelfde, ook al staan ze op dezelfde plek. Dank zij de gelijksoortige aanleg wel ongevéér hetzelfde, maar nooit helemaal, en te minder naarmate de belangen waarom men iets gadeslaat, verschillen. Ieder interpreteert de indrukken naar eigen aard en omstandigheden, we leven allen in onze eigen wereld. Erger, we zijn in die wereld gevangen.

Wat is nu de functie van de kunstenaar. Hij kan de meer conventionele wijzen van waarnemen doorbreken, de symboliek verrijken, een originele kijk op de wereld geven, die nieuwe beelden aanreikt en daarmee grensverleggend werkt - ook in onze strijd om het bestaan - die immers steunt op een ordening van de wereld door het vernuft.

Betekent esthetica, schoonheidsleer, als we het uit het Grieks vertalen, niet waarnemingsleer?

En dit is nog niet alles. "Kunstwerken" zegt Young voorts, "kunnen ons helpen het dubbel mysterie te begrijpen van enerzijds exacte beschrijving (in het denkproces), anderzijds symbolische representatie, die het emotionele deel van ons wezen tevreden stelt".

Immers, door alle analyse heen werkt ons brein als één geheel. Young wijst op de eigenaardige hypothese in veel filosofie, dat kenactiviteiten kwalitatief zouden verschillen van de rest van ons leven, dat denken niet te maken zou hebben met behoefte en bevrediging.

We zien een aanzet hiertoe al opduiken bij de vroege Griekse wijsgeren. Ook *Aristoteles* - die toch de psyche sterfelijk acht, want gebonden aan de lichamelijke grondslag - aarzelt bij het (abstracte, zogenaamd objectieve) denken. Het komt mij echter voor dat de moderne psycologie de hersenfysiologie niet hoeft te raadplegen om te weten dat het anders is. Hoe zou bijvoorbeeld een geleerde zijn denkprocessen kunnen volbrengen zonder een wil om het proces aan de gang te zetten en voort te stuwen, zonder waarheidsdrift, weetgierigheid, eerzucht, geldzucht, of wat anders ook: zonder levenswil?

In het kunstwerk worden deze beide, gevoel en denken, op sublieme wijze geïntegreerd. Dat heldert het nodige op bij ons voortdurende onderzoek van de natuur van onze werkelijkheid, die bestaat uit gecodeerde signalen aan onze behoeften en begeerten. "Het kunstwerk" concludeert Young, "ligt" - verre van ornament te zijn - in het hart van het mysterie van het Zijn. In kunst wordt het innerlijk leven van de mens ingegrift in de ruimte".
Geen wonder dat alle primitieve volkeren dansen, zingen, afbeeldingen maken op rotswanden. Het zijn de naar buiten geprojecteerde (en daarmee verduidelijkte) tekenen op grond waarvan wij ons oriënteren in ons milieu.

Laten we ons tot het boeddhisme keren.

In het boeddhisme heeft men van de oudste tijden af onderkend, dat de mens als hij over de "wereld" spreekt, het heeft over een subjectieve ervaring van de wereld. "Ik zeg u, monniken, in dit nog geen twee meter lange lichaam ligt de hele wereld besloten" zegt de Boeddha.

In de meditatie nu wordt als hoogste doel nagestreefd, deze wereld op te heffen.

Dat daarbij denken en voelen nauw samengaan, was voor de boeddhist altijd al vanzelfsprekend. In de "keten van het ontstaan in wederzijdse afhankelijkheid" volgt uit de onbewuste levenswil "bewustzijn", dat wil zeggen een bewustzijn in aanleg, als potentie. Dit leidt tot de geboorte van de persoon en dan kunnen de zintuigen hun werk beginnen: het bewust-

zijn realiseren door het in aanraking te brengen met de dingen. Als gevolg hiervan worden gevoelens gewekt, waarvan de aangename gevoelens "dorst", dus begeerte verwekken, die tot gehechtheid leidt. Deze gehechtheid is er schuld aan dat opnieuw de levenswil - het hechten aan het leven - zal dwingen tot een nieuwe geboorte.

Zo werd in het vroege boeddhisme al duidelijk het immateriële of niet-ruimtelijke (*nāma:* de neigingen, het voelen of waarnemen, de voorstellingen of begrippen, het bewustzijn) onderscheiden van het lichamelijke (*rūpa),* dat slechts drager en overbrenger van de informatie is. Anderzijds verloor men echter nooit de wederzijdse afhankelijkheid en de samenhang tussen beide uit het oog. Ook niet de nauwe samenhang tussen de factoren van *nāma* onderling.

Wat kunnen we nu zeggen over het doel van meditatie? Waarin men, zij het nog tijdelijk, aan het bestaansnet wil ontkomen, "de wereld opheffen"? De Boeddha wil het leed-centra in het wezen, waar de cirkelgang behoefte, bevrediging, behoefte ontstaat, zoveel mogelijk stilleggen, en daarmee schijnt hij de oorlog te verklaren aan creativiteit, die specifieke werking in ons brein waardoor onze weerbaarheid in ons leefmilieu vergroot wordt. In de beschavingsgeschiedenis van de mens is het inderdaad meermalen voorgekomen dat een rigide vasthouden aan ascese een verdorrend effect had. Overdreven zelfdiscipline leidt tot verbreking van evenwicht, het kan de dood betekenen voor het gevoelsleven en dan wordt gelijkmoedigheid tot onverschilligheid.

Het is al zovele malen, ook door mij, betoogd dat de Boeddha deze levenshouding ook juist níet wenste en dat zijn eigen leven daar een overweldigend bewijs van is, dat ik er hier nogmaals op wil ingaan. De Boeddha wees juist nadrukkelijk af zich tegen het natuurlijke te keren, hij predikte alleen een dieper begrijpen en afstand nemen, opdat men zich niet met zijn gevoelens zal identificeren en erdoor beheerst worden.

Wie kennis neemt van de steeds herhaalde vermaningen tot waakzaamheid, tot oplettendheid, tot een wakker en nauwgezet wáárnemen van wat er in ons voorvalt, weet dat juist verfijning en oorspronkelijkheid van waarneming beoogd worden....... tot het ogenblik komt waarop men "werkelijk ziet".

Behoort, tot daar toe, de boeddhist dan niet een soort kunstenaar te zijn?

Het voortdurend vervloeien van de werkelijkheid heeft het Westen sinds de vroegste tijden - bij ons weten was *Herakleitos* (Ephese, 6e eeuw VC) de eerste die erop heeft gewezen - voor een aantal problemen geplaatst.

Onder andere kwelde de vraag: hoe is kennis mogelijk, als alles steeds in beweging is?

Het lijkt me dat de wetenschap met haar ontdekking van de coden die omgaan in ons brein, een eigen, gedeeltelijk antwoord aanreikt: kennis op menselijke wijze is mogelijk doordat mensen voortdurend bezig zijn de werkelijkheid samen te vatten en tot stilstand te dwingen, in symbolen, die voor hen tekenen zijn op hun levensweg.

Vanuit een heel andere invalshoek, wist het vroege boeddhisme dit al. Uit conventie en voor het nuttig gebruik geven we namen aan mensen en dingen, zo lezen we in de teksten, maar in werkelijkheid zijn er alleen onophoudelijk met elkaar verweven processen aan de gang.

Het kan niet anders of degene die de verrichtingen van het menselijke brein aan de orde stelt, komt tegenover het probleem van de verhouding tussen geest en stof te staan.

In het boeddhisme gaat men uit van een dubbele kringloop. Bij de dood valt het lichaam uiteen, terwijl de geestesfactoren zich samentrekken en als karma de drang zullen volgen opnieuw georganiseerde materie binnen te gaan.

Het is dus bovenal deze kant van de wezens - datgene wat hun karma is, in moderne termen kunnen we het de informatie noemen - wat het leven doet voortschrijden. Het immateriële is primair.

Menige nuchtere wetenschapper zal hierom glimlachen. Er is in het Westen dan ook een aantal boeddhisten, die zich om ándere redenen zo noemen, maar menen dat de gedachte van de kringloop der geboorten berust op een oud bijgeloof. Toch houdt deze zienswijze lichter stand tegen de stormloop van het waarheidslievende onderzoek dan menig ander geloofsartikel dat de mensen ontworpen hebben.

Maar laten we eens aannemen dat de nuchteren gelijk hebben. Dat het geheim van het leven schuilt in het DNA als zodanig, dat we alleen maar stof zijn (wat stof dan ook zijn mag) en het hele antwoord besloten ligt in die miniwereld in ons brein, die dat geïntegreerde wezen tot stand brengt dat zelfs - op gezette tijden, en hoe zwak ook nog - tot zelfbewustzijn komt........ wat dan.

Dan "vallen wij uiteen", keren terug in het anorganische.

Hierover kan een ander geschrift uit het oude India ons iets leren. In de *Upaniśads* spreekt *Yajñavalkya* de woorden: "regen wordt voedsel, mijn kind, en voedsel gaat in tot de man en wordt zijn zaad, zijn zaad gaat in tot de vrouw, en voert tot een nieuwe geboorte". Als we deze woorden overbrengen op een andere, moderne schaal, hebben ze ons nog heel veel te zeggen.

Op een ogenblik, hoe ver verwijderd ook, zal de stof zich weer organiseren, in wisselwerking gaan treden met een omgeving, voor een spanne tijds een entiteit tevoorschijn toveren................ ík-gevoel.

Men kan vragen: wat heb ík, die ik nu ben, daar dan nog mee te maken? Dit is de moeilijkste gedachtensprong, maar het antwoord is - àls de moleculen zelf de wonderdoeners zijn -:alles.

Men zal tegenwerpen dat de ons tot zoveel voldoening stemmende billijkheid van de werking van het karma nu wegvalt uit het wereldbeeld. Karma is dan alleen iets wat zich tijdens ons leven verspreidt over de anderen, door onze daden, onze woorden, onze gedachten. Er is geen droom meer van redding uit de willekeur van de natuur.

Maar ís dat zo? Blijven we toch niet verstrengeld met deze wereld en met allen die haar bewonen en zullen bewonen? Waar, wat is nog "ik"? Alles gaat op in de wederzijdse afhankelijkheid: ook de pit is alleen maar voorwaarde voor het ontstaan van de bloem, niet anders dan lucht, aarde of water. En wie kan dat, van de eveneens samengestelde en zeker beïnvloedbare pit, ontkennen? In zoverre is er dus niets eigens wat sterfelijk of onsterfelijk zou kunnen zijn. Precies zó is het gesteld, juist ook in deze zogenaamd materialistische opvatting, met iedere vorm van leven.

Het blijkt dat er hier een nieuwe versie voor ons ligt, zowel van de middenweg als van het niet-zelf.

Het is niet mijn bedoeling om voor deze versie te kiezen.

Het komt mij zelfs voor dat de interpretatie van de kringloop in het *Hīnayāna* de evenwichtigste is: positie kiezend tussen enerzijds de boven geschetse visie, met het volle accent op dit heelal van ruimte-en-materie, en anderzijds de *Māhayāna*-filosofie, die tijd en wereld en veelheid tot een illusie maakt.

Ook kan de vraag rijzen of de geschetste zienswijze nog wel iets met boeddhisme heeft te maken, al wekte ik hierboven de schijn dat te verdedigen.

Maar in werkelijkheid heb ik geprobeerd een antwoord te geven op een andere vraag, die wellicht belangrijker is: niet of men deze ideeën nog wel boeddhistisch zou mogen noemen; maar of de boeddhistische denkwijze op deze ideeën, die thans door zoveel westerlingen worden aangehangen, een vertroostend licht kan werpen.

En dat is, meen ik, in hoge mate het geval. Daarbij gaat het om de *manier* van denken. Want wat de wereldverklaringen als zodanig betreft: mag ik nog éénmaal terugkeren naar de Grieken? *Xenophanes* (6e eeuw VC) moet hebben gezegd: "De waarheid over God en het heelal weet geen mens en zal ook niemand ooit weten.

Zelfs als iemand nog zoiets volmaakts daarover mocht zeggen, dan weet hij toch zelf niet, dat het de waarheid is. Over alles bestaat slechts menning''.

Onthechting (ook van dorst naar kennis), dat was toch een uitstekend advies.

Tonny Scherft.



DANKBAARHEID JEGENS DE OUDERS

Pāli tekst: Anguttara-Nikāya, Dukanipāta IV, 1, 2)

De hier volgende tekst werd door mij gekozen omdat hij enigszins aansluit bij het sutta over de raadgeving aan Singāla in de vorige aflevering van Saddharma, althans in zoverre dat weer familieverhoudingen in het leven van de leek ter sprake komen, in dit geval de piëteit van kinderen jegens hun ouders.

Voor ons westerlingen zijn getuigenissen als deze belangrijk omdat ze bewijzen dat ook in het oorspronkelijke boeddhisme het menselijk leven bijzonder positief werd gewaardeerd. Niemand - zo oordeelt de Boeddha - is men méér dankbaarheid verschuldigd dan het mensenpaar aan wie men het leven te danken heeft, en bovendien al datgene wat er voor een mens heel speciale waarden aan toevoegd: de opvoeding, waardoor men de wereld leert begrijpen, het heden met het verleden kan verbinden en normen voor zijn gedrag krijgt aangereikt. Voor dit alles kan men zijn ouders zelfs nooit dankbaar genóeg zijn. (Behalve, natuurlijk, door hun de goede Leer te schenken).

Het is een standpunt, de verkondiger van de Middenweg waardig. Geen sprake van defaitisme of pessimisme, van afwijzing of afkeer van het leven of een vlucht eruit! Zeker, er wordt van uitgegaan dat er nog iets anders, beters dan dit leven moet zijn, - daar mag men blijmoedig op vertrouwen en de weg gaan die daarheen leidt. Maar ook: deze weg gaan is al het doel, is immers al het werkzame geneesmiddel zelf, dat het leven verheerlijkt. En, luidt de opvatting, door geen enkel wezen is deze weg eerder te vinden dan juist door de mens. Dus hoe niet eindeloos dankbaar te zijn voor onze menselijke geboorte!

"Ik zal u leren, monniken, in welke bodem een slecht mens en in welke een goed mens gedijt. Luistert ernaar, let goed op, ik ga spreken."

"Zo zij het, eerwaarde" stemden de monniken toe. En de Heer sprak: "Wat, monniken, is de stand van zaken bij een slecht mens? Een slecht mens, monniken, is niet dankbaar en vergeet wat voor hem gedaan is.
Hij is een lomp persoon omdat hij niet erkent dat hij dankbaar behoort te zijn en niet onthoudt wat hij (aan goeds) heeft ondervonden.

Een goed mens daarentegen, monniken, is wel dankbaar en onthoudt (het goede) dat hem gedaan is. Hij is een beschaafd mens, omdat hij beseft wat dankbaarheid is en niet vergeet wat er voor hem is gedaan.

Dit, monniken, is geheel en al de innerlijke grond van een goed mens, namelijk dankbaarheid en het goede dat men ondervonden heeft gedenken.
Ik zeg u, monniken, - aan twee mensen kan nooit vergolden worden wat men hun te danken heeft.

Aan welke twee?

Aan vader en moeder.

Veronderstel eens dat iemand honderd jaar zou worden en al die tijd zowel z'n vader als z'n moeder zou verzorgen; en hij zou ze verplegen met wassing en massage en baden en parfumeren zelfs als ze incontinent waren geworden, - dan nog, monniken, zou hij zijn vader en moeder niet hebben vergolden wat dezen voor hem hebben gedaan.

Waarom is dat zo? Omdat, monniken, ouders véél doen voor hun kinderen waken. Zij waken over hen, zij voeden hen, zij leiden hen binnen in de wereld.

Pas wie, monniken, zijn ouders wanneer dezen zonder geloofsvertrouwen zijn, dit vertrouwen geeft, ze daartoe aanspoort, ze die toestand doet bereiken en ze daarin stand doet houden en hetzelfde als ze van slecht gedrag zijn, of wie wanneer ze hebzuchtig zijn, ze weet te bewegen tot loslaten en ze daartoe aanspoort, dit laat bereiken en erin volharden, en net zo wanneer ze tekort schieten in wijsheid, - pas deze man, monniken, heeft in zoverre z'n vader en moeder hun weldaden vergolden, en meer dan dat.

Vertaald door
Tonny Scherft



Padmapāni Avalokiteśvara
achterzijde.

BOEDDHISME IN BEELD

In het voorgaande nummer is enige aandacht besteed aan de figuur van Tārā en de verschillende wijzen waarop zij in de kunst voorgesteld wordt. In deze aflevering zal ingegaan worden op *Avalokiteśvara* de partner van Tārā. De naam komt van Sanskriet *Avalokita* ("kijkend naar") en *iśvara* ("heer"). Hij stelt de *bodhisattva* van het oneindige mededogen voor, en is waarschijnlijk de meest geliefde van de boeddhistische godheden en geniet een grote populariteit in geheel de boeddhistische wereld. Hij symboliseert in uiterste zin in feite het besluit van de "boeddha in wording" *(bodhisattva)* zijn boeddhaschap uit te stellen totdat hij elk levend wezen op aarde de weg naar verlichting gewezen heeft.

Zijn naam wordt op verschillende wijzen geïnterpreteerd, enerzijds als: "de heer die in iedere richting kijkt", anderzijds als: "de heer van datgene wat wij zien" d.w.z. van de wereld waarin wij leven.
In Tibet staat hij bekend als *Spyan-ras gzigs* ("degene met een blik vol mededogen"), in Mongolië als *Nidü-ber üjegči* ("hij die met de ogen ziet"). In China en Japan vinden we een vrouwelijke voorstelling, respectievelijk *Kuan-yin* en *Kannon* genaamd. Als andere namen treffen we nog *Padmapani* ("lotus-drager") en *Lokeśvara* ("heer van de wereld") aan. Deze laatste titulatuur wordt in Indochina en Thailand altijd gebruikt.

Avalokiteśvara is de aardse manifestatie van de uit zich zelf geboren, eeuwige boeddha *Amitābha*, wiens voorstelling vaak in de hoofdtooi van *Avalokiteśvara* terug te vinden is. Hij beschermt de wereld in de tijdspanne tussen het vertrek van de historische boeddha *Gautama* en het verschijnen van de toekomstige boeddha *Maitreya*. Hij is de beschermpatroon tegen schipbreuk, brand, beroving en wilde beesten. Hij is de schepper van de vierde wereld, het aktuele universum waarin wij leven. De traditie plaatst zijn residentie op de berg *Potala* en we vinden hem dan ook vaak afgebeeld staane op een bergtop.

Hij werd op grote schaal vereerd in noord-India van de derde tot de zevende eeuw n. Chr. Zijn verering werd in de zevende eeuw in Tibet ingevoerd, waar hij al snel de meest populaire gestalte uit het Lamaïstische pantheon werd. Volgens de Tibetaanse opvatting incarneerde hij achtereenvolgens in elke *Dalai Lama*. Een van zijn grote gaven aan het Tibetaanse volk zou de formule "om mani padme hūm" zijn.

Zijn deugden en de wonderen die hij verricht zou hebben, worden in veel boeddhistische *sūtra's* bezongen. De *Avalokiteśvara-sūtra* werd in de derde eeuw n. Chr. geïncorporeerd in de zeer populaire *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (de "Lotus Sūtra"), ofschoon er ook een onafhankelijke versie van in China bleef ciculeren. Deze werd daar de belangrijkste tekst voor de eredienst van *Avalokiteśvara*.

Hij is de enige Mahāyāna godheid die ook algemene verering geniet onder Theravāda-boeddhisten, die uitgaan van de Pāli-canon en in het alge-

meen het concept van de *bodhisattva* niet aanvaarden. In Ceylon staat hij bekend als *Nātha-deva*, die vaak ten onrechte geïdentificeerd wordt met *Maitreya.*

Avalokiteśvara incarneert in alle mogelijke vormen en in iedere gestalte die nodig is om de lijdenden te hulp te komen. Als hij als *Padmapāni* wordt voorgesteld is hij voorzien van prinselijke onderscheidselen en heeft hij een lotusbloem in de hand. Als *Siṃhanāda* ("met de stem van een Leeuw") wordt hij voorgesteld schrijlings zittend op een brullende leeuw, voorzien van zijn speciale symbolen: een zwaard dat uit een lotus steekt en een drietand waardoor zich een slang kronkelt. Als *Avalokiteśvara - Siṃhanāda* wordt hij aangeroepen om ziekten te genezen. Als *Ekādaśamukha* ("met de elf hoofden") kijkt hij in alle richtingen om alle levende wezens te redden. Volgens de legende, spleet zijn hoofd in stukken uit verdriet toen hij zich realiseerde hoeveel wezens er nog in de wereld waren die nog tot de verlichting moesten komen. De boeddha *Amitābha* maakte van elk stuk weer een volledig hoofd en zette deze allemaal op zijn zoon in drie groepen van drie, waarna het tiende en kroonde ze tenslotte met een afbeelding van zijn eigen hoofd. Soms wordt de elf-hoofdige *Avalokiteśvara* voorgesteld met duizenden armen, die zich als een uitgespreide pauwenstaart rondom hem bevinden. In de schilderkunst wordt hij meestal in het wit weergegeven (in Nepal in het rood).

Naar de Encyclopaedia Britannica

VERSLAG NAJAARSBIJEENKOMST

Op 17 oktober werd te Bilthoven de najaarsbijeenkomst van de Stichting gehouden, waarbij we ons in een grote opkomst (meer dan 30 personen) mochten verheugen. Het programma was tweeledig. In de ochtend sprak dhr. A. Peel, bonze van de *Jodo-Shinshu Honpa-Hongwanji - ha* en Decaan van Faculteit van vergelijkende Godsdienstwetenschappen I.V. Antwerpen, over het Reine-Landboeddhisme. Zijn heldere en met veel verve gebrachte lezing is elders in dit nummer afgedrukt.

In de namiddag hield Prof. Dr. J. Niezing, hoogleraar aan de Vrije Universiteit van Brussel, een lezing over sociale verdediging. Hij is in Nederland voorzitter van de door de regering ingestelde "Begeleidingsgroep voor Onderzoek naar Geweldloze Conflictoplossing" die onlangs een rapport heeft aangeboden aan de Nederlandse regering. Het fundament van sociale verdediging ligt in geweldloosheid en hierin vinden we de directe aansluiting bij het boeddhisme dat de geweldloosheid hoog in zijn vaandel draagt. In een wereld die een steeds meer opgevoerde bewapeningswedloop als een noodzakelijk kwaad ervaart, die een gewapende vrede is gaan beschouwen als een vanzelfsprekend gegeven, wordt sociale verdediging en alles wat daarmee samenhangt, meestal gezien als een onrealistische utopie, een wereldvreemd ideaal. Zo worden er doorgaans allerlei argumenten gebruikt die voor de met geweld gepaard gaande militaire verdediging en tegen de geweldloze sociale verdediging pleiten. Prof .Niezing liet zien hoe deze argumenten gebouwd zijn op vooroordelen, misverstanden en voor alles op een mensbeeld dat afschrikking en geweld beschouwt als wezenlijke fundamenten van het menselijke sociale gedrag; als onvervreemdbare en onveranderlijke gegevens van het menszijn. Hiernaast stelde hij het beeld van de mens die in staat is zijn klein- maar ook grootschalige conflicten op een geweldloze manier op te lossen: "bijvoorbeeld, een eventuele bezetter demoraliseren door een scheiding te maken tussen hem als bezetter en als mens; de soldaat die water vraagt namens zijn commandant dit water te weigeren, maar hem dat - wanneer hij het voor zichzelf vraagt - te geven om hem zo te laten zien dat ook hij slachtoffer is, net zo goed als iedereen slachtoffer is in een dergelijke situatie".

Aan deze manier van conflictoplossing, een manier die zeer dicht bij de boeddhistische levenspraktijk staat, zullen we in het volgende nummer van Saddharma uitgebreider aandacht besteden.

Matthijs Schouten

BOEDDHISTISCHE UNIE VAN EUROPA

Van 11-13 september werd te Brussel de jaarlijkse conferentie van de Boeddhistische Unie van Europa gehouden. Vertegenwoordigd waren de Unies van Frankrijk, Engeland, Italië, Zwitserland, Duitsland, Nederland en België (gastland).
Oostenrijk had Duitsland volmacht gegeven om voor haar unie op te treden. Het programma omvatte 12 punten.
De belangrijkste besluiten waren:

1. De Courrier zal voorlopig minimaal 2x 's jaars verschijnen: in okt./nov. met verslag van de jaarlijkse conferentie; in april/mei ter voorbereiding van de volgende conferentie. Voorts zal het aantal nummers afhankelijk zijn van binnenkomende artikelen en nieuws.
   Elke Unie wordt verzocht berichten zo spoedig mogelijk in te zenden aan het adres van de President. Vooralsnog geen artikelen over de dharma, de Courrier is (nog) nieuwsblad. Wel artikelen rondom discussiepunten tijdens de conferenties of congressen.
   In de landelijke tijdschriften kunnen vertalingen of rérumés van artikelen uit de Courrier verschijnen.
   Nederland ontvangt voortaan 12 exemplaren, tegen vergoeding van porti-kosten.

2. Er wordt een "small Council" gevormd van president, vicepresident en een derde lid dat in principe wisselen kan. De bedoeling is in de toekomst wat meer concrete activiteiten te kunnen ontplooien.
   De "small Council" zal driemaandelijks 1 dag bijeenkomen in Parijs.

3. M. Paul Arnold (Frankrijk) heeft het presidentschap aanvaard voor nogmaals twee jaar. Tot vice-president is benoemd Mr. Arthur Burton Stibbon (Eng.), vele jaren secretaris-generaal van de Buddhist Society.
   Mr. Burton Stibbon neemt tevens de zorg voor de financiën van M. Arnold over.

4. Voorgelegd werd een crematie-ceremonie zoals deze in Engeland onder boeddhisten gebruikelijk is. Er is daar een gedrukte tekst verkrijgbaar. Ze is o.m. gebruikt bij de crematie van de vrouw van Christmas Humphreys. De teksten zijn samengesteld uit Boeddha-woorden en "sekteloos". In Courrier 2 is de tekst geheel opgenomen.
   Door Zwitserland (M. Bex) is een Franse vertaling verzorgd.

De heer Peel (België) is al doende met een vertaling in het Nederlands. Nagegaan zal worden of deze ceremonie de instemming kan verkrijgen van de diverse Europese boeddhistische groeperingen.
Gestreefd wordt ook naar een algemene pūjā. Duitsland heeft er zo één en legde deze aan ons voor. Natuurlijk is het uitdrukkelijk niet de bedoeling dat deze de pūjā's van de verschillende scholen zou vervangen; het gaat er alleen om, om naast de bestaande riten en liturgieën ook een sekteloze "Europese" pūjā als mogelijke richtlijn te hebben.

5. Onderzocht werd de vraag of er een "telling" van Europese boeddhisten mogelijk zou zijn, - althans een grove benadering van het aantal, daaronder ook de mensen die een zeker continu interesse voor het boeddhisme hebben.
Men voorziet hierin echter grote moeilijkheden. Ieder land werd gevraagd voorlopig een poging in deze richting te doen.

6. Een groot algemeen congres (het 2e, het eerste was in Parijs) zal plaatsvinden in Engeland in 1983 gedurende 3 dagen van de tweede week van september in de East Anglia University, Norwich.
Norwich is de derde oudste stad van Engeland. De E.A. University ligt in een prachtig en zeer groot park en biedt voldoende logies-accommodatie (vnl. 1-persoons kamers) tegen heel redelijke prijs. Er zal de mogelijkheid zijn tot simultaan vertalen in de 3 talen van B.U.E. Bekende persoonlijkheden zullen als spreker worden uitgenodigd. - Men is het nog niet eens geworden over titel en thema van het congres. Voorgesteld is o.a. "Buddhism in Action" en "Buddhism on its way to integration in Europe".
Verder is er veel gesproken over de functie en het doel van de B.U.E.
Aardig is de opmerking van de Dalai Lama, die M. Arnold in Londen gesproken heeft: "Er is ook een Chinees boeddhisme gekomen, en een Japans boeddhisme (bedoelende: de Japanse scholen hebben toch alle ook iets echt Japans); dus waarom zou er geen Europees boeddhisme kunnen komen"?

MEDEDELINGEN VAN DE STICHTING

Voorjaarsbijeenkomst

De *voorjaarsbijeenkomst* van de Stichting zal op *zaterdag 3 april* in het Congrescentrum Evert Kupers te *Amersfoort* plaatsvinden.
Als sprekers zijn uitgenodigd *Nico Tydeman* meditatie-instructeur bij de Kosmos te Amsterdam, die zal spreken over de confrontatie christen en boeddhist, en *Dr. R. Kloppenborg*, verbonden aan de Rijksuniversiteit Utrecht.
Dr. Kloppenborg zal ingaan op "Monnikendom en ascese". Een programma met nadere bijzonderheden zal nog verzonden worden.

DONATIE 1982.

Het nieuwe jaar gaat beginnen. Wilt u uw donatie voor 1982 overmaken met behulp van de bijgesloten accept-girokaart?
Dat bespaart u en onze penningmeester een heleboel werk.
De bedragen zijn onveranderd: min. donatie f 30,--, echtparen f 40,--, studenten f 20,--.

VERDERE MEDEDELINGEN

Maitreya Instituut

Het Maitreya Instituut organiseert drie weekend-retraites over de *Drie Yāna's*. Hierin zal de drie-voudige classificatie van het boeddhisme in Hinayāna, Mahāyāna en Tantrayāna onderzocht worden, zijn toepassing in meditatie vinden en de daarmee verband houdende praktische bruikbaarheid voor ons dagelijks leven benadrukt worden. "Wij zullen proberen een gevoel van appreciatie voor de essentiële beoefeningen van elk te krijgen en proberen te zien op welke manier onze fundamentele benadering van het geestelijke pad weerspiegeld wordt door de toepassing van de drie "voertuigen", zowel gescheiden als tezamen".

22-23-24 januari	Hinayāna	— leraar Brian Beresford
19-20-21 februari	Mahāyāna	— leraar Brian Beresford
19-20-21 maart	Tantrayāna	— leraar Brian Beresford

Voor verdere informatie of aanmelding contact: Het Maitreya Instituut, Dorpsstraat 6, 5314 AE Bruchem (GLD.), tel.: 04184 - 755.

TENTOONSTELLING "THE HERITAGE OF TIBET".

In het British Museum te Londen is tot maart een tentoonstelling te zien genaamd "The heritage of Tibet". In deze uiterst belangwekkende tentoonstelling zijn velerlei objecten uit zowel het religieuze als uit het seculiere leven in het Tibet van voor de Chinese inval bij elkaar gebracht. Naast Boeddhabeelden en thanka's, naast demonenfiguren en huisaltaartjes, kan men er o.a. de 19de eeuwse klederdracht van Tibetaanse edelen bewonderen. Daarnaast is er een boeiende verzameling foto's uit het Tibet van het begin van deze eeuw.

De Stichting Vrienden van het Boeddhisme - tot 15 december 1978 genaamd: Stichting Nederlands Buddhistisch Centrum - werd opgericht op 8 november 1967. Haar doelstelling luidt: "De Stichting is een ontmoetingsplaats voor vrienden van het boeddhisme. Zij wil de kennis van de beginselen van het boeddhisme bevorderen en de praktische toepassing van deze beginselen aanmoedigen. Zij streeft naar een vormgeving van het boeddhisme passend in het westerse kultuurpatroon."

De stichting is niet gebonden aan een boeddhistische school of groepering; de verschillende richtingen die het boeddhisme kent komen in haar publikaties en op haar bijeenkomsten aan het woord. De stichting is geen religieus genootschap in de engere zin van het woord maar wil diegenen verenigen - welke levensovertuiging of geloof zij ook aanhangen - die op enigerlei wijze in het boeddhisme belangstellen of zich daarbij betrokken voelen. Zij zijn als begunstiger van harte welkom en kunnen zich als zodanig bij het sekretariaat aanmelden.
Begunstigers ontvangen het mededelingenblad "Saddharma" en hebben het recht deel te nemen aan de landelijke bijeenkomsten - een lentebijeenkomst, een herfstbijeenkomst en bij voldoende belangstelling, een meditatiekursus.

De stichting doet brochures verschijnen over onderwerpen, welke in het kader van het boeddhisme van belang zijn. Van deze brochures ontvangen de begunstigers gratis een eksemplaar. Tenslotte wil de stichting, o.a. door het instandhouden van een bibliotheek, fungeren als documentatiecentrum over het boeddhisme ten behoeve van de begunstigers en andere belangstellenden.

De stichting hoopt door haar werkzaamheden een reële bijdrage te leveren aan een integratie van het boeddhisme in het westerse kultuurpatroon.

